

# LA ALIMENTACIÓN «HALĀL» DE LOS MUSULMANES EN ESPAÑA: ASPECTOS JURÍDICOS, ECONÓMICOS Y SOCIALES

---

IVÁN JIMÉNEZ-AYBAR

---

## SUMARIO

---

**I** • A MODO DE INTRODUCCIÓN: MÉTODO Y OBJETIVOS DE ESTE TRABAJO. **II** • LAS PRESCRIPCIONES ALIMENTICIAS EN EL ISLAM. **III** • LA ALIMENTACIÓN ISLÁMICA EN EL CONTEXTO DEL «ISLAM TRANSPLANTADO». 1. La alimentación como factor de integración y de cohesión de la comunidad musulmana. 2. La distribución y venta de productos «halāl». **IV** • LOS ALIMENTOS ISLÁMICOS EN EL ACUERDO DE COOPERACIÓN DE 1992. 1. Planteamiento de la cuestión. 2. El sacrificio de los animales en el Islam y la normativa sanitaria española. 3. La alimentación islámica en los centros públicos de internamiento y en los centros docentes públicos o privados concertados. A. La fórmula del artículo 14.4. del Acuerdo. B. La aplicación del Acuerdo en esta materia: problemas más frecuentes. a) La alimentación «halāl» en centros penitenciarios. b) La alimentación «halāl» en centros escolares. 4. La marca de garantía «halāl».

---

### I. A MODO DE INTRODUCCIÓN: MÉTODO Y OBJETIVOS DE ESTE TRABAJO

El interés de la doctrina eclesialista por el estudio del Acuerdo de cooperación de 1992 con la Comisión Islámica de España ha crecido considerablemente en los últimos años. A lo largo de la década de los noventa, toda aportación en este sentido se reducía al mero análisis de su proceso de aprobación y de la letra de su articulado, aventurando como mucho qué tipo de problemas se podrían plantear en el futuro. Poco más se podía hacer, ya que, como he dicho en otra parte<sup>1</sup>, estamos ante un Acuerdo negociado y firmado precipitadamente y prematuramente en una época en la cual el desarraigo de una todavía incipiente comunidad musulmana era más que notorio, por más que en 1989 se declarara lo contrario.

1. Vid. I. JIMÉNEZ-AYBAR, *El Islam en España: aspectos institucionales de su estatuto jurídico*, Pamplona 2004, pp. 68-76.

El contenido y el alcance de este tipo de trabajos ha ido evolucionando a la par que aumentaba espectacularmente el número de musulmanes presentes en nuestro país. En este sentido, en los últimos tres o cuatro años han aparecido varias publicaciones que, además de estudiar la norma en cuanto tal, nos ofrecen ya numerosas pistas acerca del grado de aplicación del Acuerdo en España, aportando en algunos casos interesantes datos sociológicos y estadísticos<sup>2</sup>.

El presente trabajo se engloba dentro de este nuevo *modus operandi*. Bajo el título «La alimentación “halāl” en España: aspectos jurídicos, económicos y sociales» ofrezco, como es de esperar, un pormenorizado análisis del artículo 14 del Acuerdo y de otras normas conexas; pero también compruebo el modo en que este precepto es efectivamente aplicado en aquellos ámbitos a los que se dirige —la escuela, los centros penitenciarios, etc.—, trayendo aquí el resultado del trabajo de campo que vengo desarrollando hace algunos años, parte del cual ha sido ya publicado<sup>3</sup>. Asimismo, llevo a cabo incursiones en parcelas hasta ahora reservadas a sociólogos, antropólogos y arabistas, abordando cuestiones como, por ejemplo, la relevancia de la alimentación islámica en un contexto no musulmán, el negocio de venta y distribución de carne «halāl», las implicaciones de la observancia de las prescripciones alimenticias en los contextos escolar y penitenciario o la importancia de la presión familiar y comunitaria en el tema que nos ocupa.

## II. LAS PRESCRIPCIONES ALIMENTICIAS EN EL ISLAM

La importancia que el Islam otorga al cumplimiento de las prescripciones alimenticias recogidas en el Corán<sup>4</sup>, guarda estrecha relación

2. Así, por ejemplo: M.<sup>ª</sup> J. CIÁURRIZ - D. GARCÍA-PARDO - P. LORENZO - A. MOTILLA - J. ROSSELL, *La enseñanza islámica en la Comunidad de Madrid*, Madrid 2004; I. JIMÉNEZ-AYBAR, *El Islam en España...*, o.c.; M.<sup>ª</sup> L. JORDÁN VILLACAMPA (dir.), *Multiculturalismo y movimientos migratorios. Las minorías religiosas en la Comunidad Valenciana*, Valencia 2003; A. MOTILLA (ed.), *Los musulmanes en España. Libertad religiosa e identidad cultural*, Madrid 2004; L. RUANO ESPINA, «Derecho e Islam en España», en *Ius Canonicum*, 86 (2003) 465-543.

3. Vid. I. JIMÉNEZ-AYBAR, «La formación de la comunidad musulmana de Aragón y su estatuto jurídico», en A. VICENTE (ed.), *Musulmanes en el Aragón del siglo XXI*, Zaragoza 2004, pp. 43-83 (este trabajo puede ser consultado, en formato pdf, en <http://www.jimenez-aybar.com/islam/islam.html>; y, también, en formato en línea, en <http://www.webislam.com/default.asp?id=715>).

4. Vid., en este sentido, M.<sup>ª</sup> C. MUSOLES CUBEDO, «Los alimentos», en AA.VV., *Acuerdos del Estado español con los judíos, musulmanes y protestantes*, Salamanca 1994, p. 262.

con la obtención por parte de cada musulmán en particular del denominado *estado de pureza legal* o «*tahâra*» —evitando así caer en el *estado de impureza* o «*naġâsa*»<sup>5</sup>— sin el cual devienen inválidos un buen número de los actos rituales que forman parte del culto islámico<sup>6</sup>. Por tanto, para no perder dicho estado, todo musulmán deberá observar escrupulosamente la normativa islámica sobre alimentos recogida en el Corán, en las tradiciones del Profeta, y en las enseñanzas de los juristas. Dicha normativa distingue claramente entre los productos «halāl» (lo permitido, autorizado o saludable), y los «haram» (ilícitos)<sup>7</sup>.

Para que un producto (alimento o bebida) pueda ser considerado «halāl», debe reunir las siguientes condiciones<sup>8</sup>:

1.<sup>a</sup> No puede contener ninguna sustancia o ingrediente no lícito («haram»), ni tampoco cualquier componente procedente de un animal prohibido.

2.<sup>a</sup> Haber sido elaborado, manufacturado o almacenado usando utensilios que se ajusten a lo estipulado por la normativa islámica.

5. «No encuentro en lo que me ha inspirado ninguna prohibición de comer de todo ello para nadie, a menos que se trate de un animal muerto (se entiende de causa natural, no sacrificado) o de sangre derramada, o carne de cerdo, pues es una impureza...». Corán, *Sura de los Rebaños*, 146.

6. M.<sup>a</sup> A. FÉLIX BALLESTA, «El régimen jurídico acordado en España sobre las peculiaridades culturales de las confesiones religiosas minoritarias», en *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, 2000, p. 109. En lo que concierne a la «*tahâra*» o pureza, ésta consiste en «la ausencia de contaminación por impureza, y se consigue eliminando la impureza material (*jâbaz*) y suprimiendo la impureza inmaterial (*hâdaz*)». Esta última se suprime realizando el ritual de la *ablución* (total o parcial, según la impureza inmaterial sea *mayor* o *menor*). En cuanto a la *impureza material*, se llega a ella a través de la eliminación de cualquier sustancia considerada impura de la dieta de todo buen musulmán; MUSULMANES ANDALUCES, *Fiqh. Derecho Musulmán según las cuatro escuelas sunníes* (<http://www.musulmanesandaluces.org/ciencias/fiqh/fiqh/fiqh-2.htm>). *Vid.*, también, M. MAHMOUD, *Extractos selectos del jardín del Corán y de la Sunna. Las conferencias del viernes*, Madrid 2000, pp. 35-38. Asimismo, J. ROSSELL, «Prescripciones alimentarias en el Islam: sacrificio ritual y alimentación *halāl*», en A. MOTILLA (ed.), *Los musulmanes en España. Libertad religiosa e identidad cultural*, Madrid 2004, p. 206.

7. *Vid.*, en este sentido, COMISIÓN HALĀL, «La Calidad Halāl», en *Verde Islam*, n.º 12 (<http://www.verdeislam.com>); M. HAMIDULLAH, *El Islam. Historia, Religión, Cultura*, Madrid 1997, pp. 271-272; J. MORERAS, *Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias*, Barcelona 1999, pp. 211-212; M.<sup>a</sup> C. MUSOLES CUBEDO, «Los alimentos», *o.c.*, p. 262; J. ROSSELL, «Prescripciones alimentarias...», *o.c.*, p. 207.

8. *Vid.* artículo 3 del «Reglamento de uso de la marca de calidad halāl», publicado en COMISIÓN HALĀL, «La Calidad Halāl», *o.c.*

3.<sup>º</sup> No haber estado en contacto con una sustancia o producto prohibido durante su elaboración, producción, procesado, almacenamiento y transporte.

4.<sup>º</sup> En lo que concierne a los animales, éstos han de ser sacrificados conforme a lo previsto en la Ley islámica (la cuestión del sacrificio será abordada de inmediato). Por lo que hace referencia al pescado, éste es considerado en todo caso un alimento «halāl», por lo que no precisa ser sacrificado siguiendo el modo ya mencionado.

En segundo lugar, son productos «haram» o ilícitos (art. 4 del Reglamento):

1.<sup>º</sup> «La carne del animal hallado muerto, la sangre, la carne de cerdo y jabalí y sus derivados y aquellos animales sobre lo (sic) que se ha invocado un nombre distinto del de Dios».

2.<sup>º</sup> El animal muerto por asfixia, estrangulado, apaleado, por una caída, de una cornada o devorado por una fiera, salvo si, estando aún vivo, ha sido debidamente sacrificado.

3.<sup>º</sup> Animales con colmillos.

4.<sup>º</sup> Los animales carnívoros y carroñeros.

5.<sup>º</sup> Los animales que posean dientes caninos protuberantes.

6.<sup>º</sup> Los anfibios, como las ranas, cocodrilos, tortugas...

7.<sup>º</sup> Los reptiles e insectos.

8.<sup>º</sup> Las aves con garras.

9.<sup>º</sup> El alcohol, las bebidas alcohólicas, las sustancias nocivas o venenosas, y las plantas o bebidas intoxicantes.

10.<sup>º</sup> Partes de animales que se hayan cortado mientras estaban vivos.

11.<sup>º</sup> Ingredientes procedentes de animales prohibidos o de animales no sacrificados de forma halāl”.

Por último, en lo que concierne propiamente al sacrificio de los animales según lo prescrito en la Ley islámica, hay que decir que el consumo de carne lícita o permitida, «se inscribe dentro del contexto de la

inmolación ritual, muy presente en las culturas arabomusulmanas, y que conmemora el sacrificio de Ibrahim (el Abraham bíblico), que se mostró dispuesto a matar a su hijo Ismail atendiendo a la petición de Dios<sup>9</sup>. En este sentido, a la luz de un estudio realizado por Umar Al Wely, reseñamos a continuación los rasgos principales del ritual del sacrificio<sup>10</sup>:

1.<sup>a</sup> El sacrificio en la Ley islámica equivale a «*hacer que fluya la sangre por el corte de las venas del animal sacrificado, o por el degüello del degollado, o por el disparo al animal salvaje que no se puede alcanzar de otro modo, con la intención del sacrificio para Allah y mencionando Su nombre*».

2.<sup>a</sup> Podemos distinguir cuatro clases de sacrificio: a) el propiamente llamado *sacrificio* o «*dhabhu*», consistente en cortar el conducto de la garganta y las dos venas yugulares (destinado a los rebaños y a los animales salvajes a los que se les pueda dar alcance, a las aves —tanto de cuello corto como largo— y a las vacas, las cuales también pueden ser degolladas); b) el *degüello* o «*nahru*», que se lleva a cabo clavando un arma de hierro perfectamente afilada en la concavidad del bajo cuello, siendo suficiente con que fluya la sangre, no precisando cortar la garganta y las yugulares, como en el caso anterior (destinado a los camellos y a las vacas); c) el *disparo* lanzado al animal salvaje con el fusil o la flecha de un arco; d) el *corte* de las alas o de la cabeza, en el caso de los animales que mueren sin derramar sangre (la langosta, por ejemplo). Tal y como establece la escuela *malikí*<sup>11</sup>, no está permitido que un animal sea sacrificado

9. J. MORERAS, *o.c.*, p. 211.

10. Vid. S. H. UMAR AL WELY, «Informe completo acerca de las condiciones que se requieren en el sacrificio de los animales conforme a la Sharía islámica», en *Verde Islam*, n.º 6 (<http://www.verdeislam.com>).

11. La *malikí* —junto a la *hanafí*, la *chafí* y la *hanbalí*— es una de las cuatro escuelas islámicas ortodoxas. Fundada por Malik ibn 'Anas (712-795 d.C.), está extendida, sobre todo, en la zona del Magreb, así como en algunos países europeos como Francia y España. Acerca de la cuestión de las escuelas jurídicas islámicas, *vid.* J. BONET NAVARRO - M. VENTO TORRES, «El islamismo», en AA.VV., *Acuerdos del Estado español con los judíos, musulmanes y protestantes*, Salamanca 1994, p. 78; J. I. CATALINA AYORA, «Introducción al concepto de minorías y al Islam», en J. M.ª MARTÍ SÁNCHEZ - S. CATALÁ RUBIO (coords.), *El Islam en España. Historia, Pensamiento, Religión y Derecho*, Cuenca 2001, p. 48; Z. COMBALÍA, *El derecho de libertad religiosa en el mundo islámico*, Pamplona 2001, p. 24; M. CRUZ HERNÁNDEZ, «Derechos y deberes del hombre en el pensamiento islámico», en G. MARTÍN MUÑOZ (ed.), *Democracia y derechos humanos en el mundo árabe*, Madrid 1993, pp. 57-58; Y. DUTTON, *The origins of Islamic Law*, Surrey 1999; J. HUSSAIN, *Islamic law and society*, Sydney 1999, pp. 31-32; J. LÓPEZ ORTIZ, *Derecho musulmán*, Barcelona 1932, pp. 33-36; M. G. LOSANO, *Los grandes sistemas jurídicos*, Madrid 1982, pp. 234-235; G. MARTÍN MUÑOZ - B. VALLE SIMÓN - M.ª

utilizando una forma que no le corresponde, excepto en caso de necesidad (tal opinión no es compartida por las escuelas *shafí* y *hanafí*).

3.<sup>a</sup> Sea cual sea el tipo de sacrificio utilizado, siempre debe llevarse a cabo teniendo bien presente la *intención*, la cual consiste en la creencia de hacer lícito el sacrificio por el propio hecho de hacerlo. Esta *intención* viene a ser una condición *sine qua non* para que el sacrificio sea correcto, siendo además la diferencia que distingue entre éste y el mero deseo de aniquilar al animal en cuestión.

4.<sup>a</sup> El sacrificio debe siempre realizarse diciendo la expresión «*Bismillah wa Allahu Akbar*» («*En el nombre de Allah, Él es el más grande*»). No obstante, tanto si se olvida dicha expresión, como si no puede recitarse por incapacidad física, el sacrificio es válido.

5.<sup>a</sup> Ante todo, se prefiere que el sacrificio lo lleve a cabo un musulmán, aunque también puede hacerlo un cristiano o un judío, al pertenecer también a la denominada *gente del Libro* (que son la gente con la que está permitido casarse). Por otro lado, se requiere que el *sacrificador* sea *consciente* (no sería correcto que lo realizara un niño, un perturbado mental o un borracho).

6.<sup>a</sup> El sacrificio puede llevarse a cabo utilizando cualquier utensilio que haga derramar sangre por el corte de las yugulares, sea de hierro u otro material, exceptuándose los dientes y las uñas.

7.<sup>a</sup> Es preferible orientar el animal hacia la Meca en el momento del sacrificio, así como colocarlo sobre su costado izquierdo. No obstante, también se permite comer el animal si se realiza de otro modo.

8.<sup>a</sup> Según la escuela *malikí*, sólo puede comerse el animal que haya sido sacrificado por delante (por la garganta). Por su parte, las escuelas *shafí* y *hanafí* también admiten que sea sacrificado por la parte de detrás (en la nuca).

A. LÓPEZ PLAZA, *El Islam y el mundo árabe*, Madrid 1996, p. 39; J. MORALES, *El Islam*, Madrid 2001, pp. 63-68; Y. S. Y. PALLAVICINI, «Introduzione allo studio della sharī'ah: la sacra legge dei musulmani», en ASSOCIAZIONE ITALIANA INTERNAZIONALE PER L'INFORMAZIONE SULL'ISLĀM (a cura di), *L'Islām e l'Italia*, Milán 1996, pp. 75-76. J. SCHACHT, *An introduction to Islamic Law*, Oxford 1998, pp. 43-48; A. VENTURA, «L'islām sunnita nel periodo clasico (VII-XVI secolo)», en G. FILORAMO (a cura di), *Islām*, Bari 1999, pp. 116-119.

9.<sup>a</sup> En cuanto a qué partes del animal deben ser cortadas en su sacrificio, las escuelas *malikí* y *hanafí* sostienen que aquél no es correcto si no se cortan la garganta y las dos yugulares, ya que consideran vital la salida de la sangre por las yugulares para que la carne sea buena. La escuela *shafí*, en cambio, opina que con cortar la garganta y el conducto que da paso al aire y al alimento es más que suficiente.

10.<sup>a</sup> Si el sacrificio se interrumpe, sólo podrá comerse la carne del animal si cuando se reinicia dicho sacrificio éste aún sigue con vida.

11.<sup>a</sup> Si se sacrifica un animal teniendo una cría en su interior, en este caso la cría también debe comerse siempre que salga viva y se proceda a su sacrificio. Si la cría sale muerta, hay división de opiniones entre las escuelas islámicas: la *shafí* considera que la cría puede comerse en todo caso, aunque aún no esté formada y no le haya crecido el pelo; el resto de escuelas, en cambio, sostienen que sólo puede comerse si se dan esas dos circunstancias.

12.<sup>a</sup> En lo que concierne a la posibilidad de aturdir al animal mediante una sacudida eléctrica, sea a propósito o por error, si se provoca la muerte del animal por este método, sin que medie sacrificio alguno, se considera muerta a palos y no es lícito comer de su carne. En segundo lugar, si se aturde al animal de manera que quedara con vida si después no se llevara a cabo el sacrificio, es lícito comer su carne. Por último, se discute si es lícito comer de un animal que, tras sufrir la oportuna sacudida eléctrica (quedando con vida, claro está), moriría si se suspendiera el sacrificio. En este sentido, la opinión mayoritaria es la que afirma que es lícito comer la carne de ese animal (sostenida por las escuelas *malikí*, *hanafí* y *shafí*).

### III. LA ALIMENTACIÓN ISLÁMICA EN EL CONTEXTO DEL «ISLAM TRANSPLANTADO»

#### 1. *La alimentación como factor de integración y de cohesión de la comunidad musulmana*

Se ha dicho que «la alimentación está en el centro de los procesos por los cuales un grupo humano marca su identidad y la alteridad de

aquellos a los que esta alteridad les distingue»<sup>12</sup>. Y si, además, unas prácticas alimenticias determinadas —que, en general, actúan siempre como un importante factor de diferenciación cultural<sup>13</sup>— tienen su fundamento en ciertas prescripciones religiosas (como es el caso del Islam), su relevancia es potencialmente mucho mayor.

*Ad extra*, su observancia nos permite analizar el grado de incorporación de dichas prescripciones dentro del ámbito de lo cotidiano de una sociedad concreta<sup>14</sup>. Además, el hecho de que una comunidad solicite de forma organizada que la Administración cree los mecanismos adecuados para que sus miembros puedan cumplir adecuadamente con los preceptos religiosos propios que se refieren a la alimentación, es síntoma inequívoco de que ha superado la primera fase de todo movimiento migratorio, entrando ya en una nueva fase en la que las reivindicaciones de tipo individual (vivienda, trabajo, etc.) pasan a un segundo plano, cobrando especial importancia aquellas otras que denotan un cierto grado de arraigo en la sociedad de acogida y una sólida identidad grupal.

*Ad intra*, el cumplimiento de la normativa alimenticia islámica dentro de un contexto no musulmán —lo que algunos autores denominan el *Islam transplantado*, esto es, aquel que llega a territorio europeo a causa de los constantes flujos migratorios<sup>15</sup>— puede transformarse en un elemento de reafirmación identitario ante un entorno social en el cual se transforma en singular, específico o excepcional lo que en el ámbito islámico sería habitual y cotidiano<sup>16</sup>.

12. C. FISCHLER, «Alimentation, cuisine et identité: l'identification des aliments et l'identité du mangeur», en *Recherches et travaux de l'Institut d'Ethnologie*, 6, 1985, p. 171.

13. Vid. J. MORERAS, *Musulmanes en Barcelona...*, o.c., p. 211.

14. *Ibidem*, loc. ult. cit.

15. Así, por ejemplo, A. CARMONA, «Los nuevos mudéjares: la *shari'a* y los musulmanes en sociedades no-islámicas», en M. ABUMALHAM (coord.), *Comunidades islámicas en Europa*, Madrid 1995, p. 57; F. DASSETTO, «Il nuovo Islam europeo», en S. FERRARI (a cura di), *L'Islam in Europa. Lo statuto giuridico delle comunità musulmane*, Milán 1996, pp. 17-19; J. GARRETA BOCHACA, «Inmigrantes musulmanes en Cataluña», en *Revista Internacional de Sociología*, 25, 2000, p. 156; M. HAMZAoui, «Pluralisme et dynamiques d'intégration», en R. BISTOLFI - F. ZABBAL (eds.), *Islams d'Europe*, La Tour d'Aigues 1995, p. 109; T. LOSADA CAMPOS, «Inmigración musulmana: retos humanos, culturales y religiosos», en M. ABUMALHAM, o.c., p. 198; J. MORERAS, *Musulmanes en Barcelona...*, o.c., p. 23.

16. Vid. J. MORERAS, *Musulmanes en Barcelona...*, o.c., p. 213. Tal y como afirma este autor, «el hecho de que un musulmán entre a formar parte de una sociedad no musulmana plantea, en el plano alimentario, un primer punto de fricción. En las sociedades musulmanas la carne que se consume es, por definición, *halāl*; en Occidente, en cambio, ésta es una



En lo que concierne al caso español, a lo largo de los últimos años han ido apareciendo una serie de estudios sociológicos y antropológicos que tratan la relevancia de las prescripciones islámicas en esta materia en el seno de la comunidad musulmana implantada en nuestro país. De su análisis comparado podemos extraer 3 conclusiones<sup>17</sup>:

1.<sup>a</sup> *El entorno familiar juega un papel fundamental a la hora de observar las prohibiciones alimenticias.* Cada vez que una nueva familia se integra en una comunidad islámica, se redoblan los esfuerzos con la finalidad de que aquélla no tenga ninguna dificultad a la hora de seguir observando con absoluta normalidad lo que la normativa islámica preceptúa en esta materia<sup>18</sup>. Y esto es así porque se ha observado que las prohibiciones en cuanto a los alimentos se quebrantan con más asiduidad fuera del hogar, sobre todo en lo que respecta a las bebidas alcohólicas<sup>19</sup>.

2.<sup>a</sup> *La no observancia de este tipo de reglas es un síntoma inequívoco de que los integrantes de una comunidad islámica determinada están sufriendo un progresivo proceso de secularización, debido a las diversas posibilidades que el modo de vida occidental pone al alcance de su mano.* El hecho de que un musulmán practique o no su religión, no siempre guarda directa relación con lo que éste hacía en su país de origen, debido a los profundos cambios de todo tipo (trabajo, estilo de vida, relaciones comunitarias, etc.) que aca-

excepción». Además, añade una observación muy interesante en nota a pie: «... hay que hacerse eco de las polémicas surgidas en diversos países musulmanes por la importación de carnes y sus derivados de países no musulmanes. Los rigurosos controles sobre su producción, así como los diversos dictámenes elaborados por las autoridades religiosas, no disipan los recelos populares ante estos productos».

17. Debemos matizar que estos estudios se refieren de modo especial al caso de las comunidades islámicas formadas a raíz de los flujos migratorios (hay que tener en cuenta que el noventa por ciento, más o menos, del total de la población musulmana que se encuentra en España es inmigrante). Concretamente, suelen centrarse en comprobar si el grado de cumplimiento de la normativa alimenticia islámica aumenta o disminuye cuando se abandona el país de origen para instalarse en nuestro país. No obstante, muchas de sus conclusiones son aplicables, con los oportunos matices, al caso de los españoles que se convierten al Islam, cuyo número ha aumentado bastante en los últimos años.

18. En este sentido, la llegada de la familia del inmigrante musulmán por mor de la reagrupación familiar supone, en muchas ocasiones, un antes y un después en lo que concierne a la observancia de las prescripciones alimenticias que establece su religión. Hábitos como comer fuera de casa sin preocuparse de si lo que ingiere es o no «halāl» son abandonados ante la necesidad de procurar a su mujer e hijos una alimentación acorde con sus creencias. Vid. I. JIMÉNEZ-AYBAR, «La formación de la comunidad musulmana de Aragón y su estatuto jurídico», o.c., pp. 69-70.

19. Vid. T. LOSADA CAMPOS, «Inmigración musulmana: retos humanos, culturales y religiosos», en M. ABUMALHAM (coord.), *Comunidades islámicas en Europa*, Madrid 1995, p. 196.

rea la emigración a un contexto tan diferente al de procedencia<sup>20</sup>. Dichos cambios suelen provocar, entre otras consecuencias, la flexibilización de la práctica de los preceptos islámicos en lo que concierne al consumo de determinados alimentos impuros. Ante tal circunstancia, la comunidad reacciona intensificando la labor de *contrasecularización* (basada fundamentalmente en dos mecanismos: el control y el proselitismo) sobre sus fieles —sobre todo a través de la actividad que se desarrolla en la mezquita, dirigida por el *imām* o dirigente religioso islámico<sup>21</sup>— sin olvidar la importante función auxiliar de los propios amigos, vecinos o demás miembros de dicha comunidad<sup>22</sup>. Por tanto, la presión de la comunidad islámica sobre sus miembros con la finalidad de que no descuiden sus obligaciones religiosas en este punto es un eficaz instrumento de socialización de cada uno de aquéllos, que evita su aislamiento y permite su alejamiento de un contexto social impuro (el occidental) que no facilita en absoluto el cumplimiento de dichas obligaciones<sup>23</sup>. El consumo de esta carne lícita viene a configurar una frontera ritual entre la comunidad musulmana y los no musulmanes<sup>24</sup>. Y, a mayor abundamiento, podríamos añadir que también establece otra frontera entre los *buenos* y los *malos* musulmanes, esto es, entre los que cumplen con los preceptos religiosos, y los musulmanes *impuros* que descuidan su observancia.

En consecuencia, todo esto nos lleva a confirmar que, dentro del ámbito de lo que hemos denominado el *Islam trasplantado*, «el mismo tipo de demostraciones religiosas —en este caso, el consumo de carne lícita— puede adquirir significados distintos a aquellos que tenían en la sociedad originaria»<sup>25</sup>.

20. Cfr. J. GARRETA BOCHACA, «Inmigrantes musulmanes en Cataluña», en *Revista Internacional de Sociología*, 25, enero-abril 2000, p. 154.

21. Vid. I. JIMÉNEZ-AYBAR, *El Islam en España: aspectos institucionales de su estatuto jurídico*, o.c., pp. 112-114, 139-143.

22. Vid. J. GARRETA BOCHACA, o.c., pp. 164-167; también, ID., «Sécularisation et contre-sécularisation chez les immigrants musulmans en Espagne», en *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 2000 (16) 3, pp. 105-124.

23. Cfr. J.-P. CHARNAY, *Sociologie religieuse de l'Islam*, París 1977, pp. 169-170. También, cfr. A. LARIF-BÉATRIX, «Attitudes culturelles et positions sociales», en R. LEVEAU - G. KEPPEL (eds.), *Les musulmans dans la société française*, París 1988, p. 93.

24. M. BENKHEIRA, «La nourriture carnée comme frontière rituelle. Les boucheries musulmanes en France», en *Archives des Sciences Sociales des Religions*, vol. 92, 1995.

25. B. LÓPEZ GARCÍA - N. DEL OLMO VICÉN, «Islam e inmigración: el Islam en la formación de grupos étnicos en España», en M. ABUMALHAM (coord.), *Comunidades islámicas en Europa*, Madrid 1995, p. 267.

3.<sup>a</sup> *El grado de estructuración social de una comunidad islámica determinada incide sobremanera en el mayor o menor cumplimiento de los preceptos alimenticios islámicos.* Una comunidad inmigrante —en este caso, una comunidad islámica— mínimamente consolidada establece toda una red de solidaridad que sirve tanto de signo de identidad grupal como de medio para evitar una progresiva secularización de sus miembros. Si bien es cierto que, en este sentido, la mezquita (por referirnos al lugar donde con frecuencia la asociación islámica en cuestión tiene su sede física) es necesariamente el epicentro de la actividad de la comunidad, no lo es menos que el cumplimiento de las prescripciones alimenticias islámicas resulta casi imposible sin la existencia de una serie de comercios donde se vende carne lícita para el consumo por parte de todo musulmán.

## 2. *La distribución y venta de productos «halāl»*

La apertura de carnicerías «halāl» es un síntoma inequívoco de la existencia de una voluntad decidida de conservar y potenciar el cumplimiento de lo que su religión preceptúa en esta materia<sup>26</sup>. Este hecho cobra una especial relevancia en los núcleos grandes de población, donde a los musulmanes no les es fácil la adquisición de animales vivos para su posterior sacrificio en su propio hogar<sup>27</sup>. Su instalación responde, en último término, a la necesidad de cubrir «la creciente demanda generada por el proceso de sedentarización de estos colectivos en las ciudades europeas, creando una estructura de producción y comercialización de la carne halāl cada vez más amplia»<sup>28</sup>.

Además, la importancia de la implantación y generalización de estos comercios no sólo se mide en función de los beneficios que acarrea a una comunidad islámica ya consolidada. En efecto, ello supone terminar con la difícil situación que padecían los primeros inmigrantes musulmanes que llegaban a un núcleo de población determinado; ya que, ante la

26. En este sentido, J. MORERAS, *Musulmanes en Barcelona...*, o.c., p. 213, hace notar que la apertura de tales carnicerías en España coincidió en el tiempo con la llegada e instalación de las familias de aquellos musulmanes que ya llevaban largo tiempo trabajando en nuestro país, lo cual no es sino un rasgo evidente de estabilidad y arraigo de esta comunidad.

27. T. LOSADA CAMPOS, *Inmigración musulmana: retos humanos, culturales y religiosos*, loc. ult. cit.

28. J. MORERAS, *Musulmanes en Barcelona...*, o.c., p. 211.

inexistencia de dichos comercios, estaban abocados a optar —tal como afirma algún autor— por una de estas tres opciones: 1.<sup>a</sup>) la «*aculturación alimentaria*», esto es, la adaptación a las costumbres locales en esta materia, evitando, eso sí, comer carne de cerdo y beber alcohol; 2.<sup>a</sup>) la forzosa conversión en «*vegetarianos culturales*»; y, 3.<sup>a</sup>) sacrificar por su cuenta y riesgo el animal cuya carne después consumirían<sup>29</sup>.

En otro orden de cosas, debemos reseñar que la difusión progresiva y siempre constante de este tipo de negocios no sólo ha llevado consigo consecuencias beneficiosas para la propia comunidad islámica de una localidad o de un barrio determinado, sino que también ha repercutido positivamente en diversos sectores de la sociedad de acogida.

En efecto, en los últimos años ha crecido sobremanera el interés por el denominado *comercio étnico* entre los empresarios cárnicos y los mataderos de importantes núcleos industriales de nuestro país (en especial, Cataluña). La razón es muy simple: los encargados de las carnicerías «halāl», ante la dificultad para hacer frente al espectacular aumento de la demanda de sus productos a causa de la multiplicación del número de miembros de sus respectivas comunidades, se han dirigido a dichos empresarios con el fin de que se hagan cargo de la producción y distribución de la carne destinada al consumo por parte de una clientela específicamente islámica. Éstos, percatándose de que se encuentran ante un mercado que, aunque muy particular, tiene unas grandes perspectivas de crecimiento (el constante desarrollo de las comunidades musulmanas en España es directamente proporcional al número de nuevos comercios de esta índole que se abren), se han lanzado a la producción masiva y distribución de carne sacrificada según el rito musulmán, lo cual les genera considerables beneficios sin tener que llevar a cabo, en la mayoría de las ocasiones, más inversiones que la contratación de personal musulmán especializado encargado de las tareas de sacrificio y despiece de los animales<sup>30</sup>. Este personal está, en algunos casos, vinculado a asociaciones reli-

29. *Ibidem*, p. 213.

30. Si bien, dada la presencia cada vez más numerosa de inmigrantes magrebíes en este tipo de empresas, en muchas ocasiones no es necesario contratar un matarife, sino, simplemente, asignar tal función a cualquier trabajador musulmán ya en plantilla. No obstante, todavía existen carniceros que prefieren seguir siendo ellos mismos los que sacrifiquen personalmente los animales en el propio matadero, concertando con los encargados de éste el día y la hora en que pueden acudir a dichas instalaciones para llevar a cabo el sacrificio y des-

gias islámicas, hecho éste que genera un grado mayor de confianza entre los destinatarios últimos de estos productos.

Para concluir este apartado, nos centraremos en la figura del propietario de este tipo de negocios, el cual adquiere una significación especial en el contexto del *Islam transplantado*. En este sentido, Moreras afirma que «las carnicerías musulmanas (...) son puntos de encuentro y convivencia comunitaria, donde se facilita e intercambia una muy variada información. Las noticias que interesan a la comunidad ocupan un lugar fijo en estos comercios, junto al resto de productos que están expuestos en los aparadores. En sus paredes y estanterías abundan las tarjetas y papeles que informan de diferentes servicios que se ofrecen a la comunidad: instalación de antenas parabólicas, demandas de ayuda económica para sufragar los gastos de traslado del cadáver de uno de sus miembros, servicio de circuncisión de niños púberes, horarios de plegaria de la mezquita local, etc.»<sup>31</sup>. Asimismo, también es muy habitual que desde allí se organice la recaudación de fondos para construir un oratorio o mezquita, o para adquirir en propiedad el local alquilado que se utiliza para tales fines. Por tanto, estos comercios se convierten en punto de encuentro de la comunidad, y, por qué no, en un instrumento de control social sobre sus miembros, al tener la consideración de elementos integrantes del patrimonio cultural de aquélla, en el mismo o parecido plano que la mezquita<sup>32</sup>. Y, en

piece. En el fondo, no deja de ser una estrategia comercial, en la misma medida en que el propio carnicero es capaz de garantizar a sus clientes que la carne que él vende no ha sido *contaminada* a través del contacto con carne no sacrificada según las prescripciones islámicas. Por otra parte, debemos tener en cuenta que, en principio, a los musulmanes les está permitido ingerir carne de animales sacrificados por judíos y cristianos (considerados en el Islam como la *Gente del Libro*). El propio Corán así lo establece claramente: «Y es lícito para vosotros el alimento de los que recibieron el Libro, así como el vuestro lo es para ellos» (Corán, *Sura de la Mesa Servida*, 6). Aunque parece establecerse una condición: «Y no comáis de aquello sobre lo que no haya sido mencionado el nombre de Allah pues es una perversión» (Corán, *Sura de los Rebaños*, 122). A mayor abundamiento, Abu Bakr ibn al-'Arabi, un prestigioso *imām* perteneciente a la escuela malikí, afirma que «lo sacrificado con la intención de ser comido por los cristianos, ya sean sus clérigos o sus seglares, debe ser considerado como alimento para ellos. Pues si la costumbre de los mismos es sacrificar la vida del animal, de cualquier manera en la que pueda ser hecha, y después de sacrificado el animal es consumido por sus jefes (entiéndase sus autoridades espirituales), es lícito para los musulmanes comer de dicho animal, porque entonces este alimento es denominado *el alimento de la Gente del Libro*».

31. J. MORERAS, *Musulmanes en Barcelona...*, o.c., p. 240.

32. Al respecto, apunta J. MORERAS, op. et loc. ult. cit., que estos dos espacios «actúan como puntos de referencia comunitaria dentro del marco local. La concentración espacial

consonancia con el importante papel que se les asigna, ese control que ejercen sobre las prácticas religiosas de la comunidad es también recíproco, en tanto en cuanto la propia comunidad controla de alguna manera la vida privada y la actividad de las personas que regentan estos negocios.

Y esto es así porque el vínculo que se establece entre el propietario de una carnicería «halāl» y los integrantes de su comunidad trasciende el mero ámbito comercial. Aquél tiene la consideración de pilar visible donde se asienta la expresión comunitaria de ésta<sup>33</sup>, y, por tanto, debe ganarse la confianza de sus miembros si quiere que éstos pasen a formar parte de su clientela de modo estable. Por ello, se tienen en cuenta aspectos como: su pasado inmediato —considerando de modo muy favorable si ha participado activamente en actividades culturales, bien como promotor de éstas o como mero asistente<sup>34</sup>—, que sea conocido como un buen padre de familia, y que su mujer y sus hijos sean miembros activos de la comunidad (se valora, por ejemplo, que su mujer vista de acuerdo a las prescripciones islámicas en esta materia, o que sus hijos asistan a las clases que se imparten en la mezquita sobre lengua árabe o sobre religión islámica). En resumidas cuentas: los propietarios de estos negocios, más que su aptitud como comerciantes, lo que tienen que demostrar es que son buenos musulmanes, y que, por tanto, llevan una vida coherente con los principios de su religión<sup>35</sup>.

de estos locales contribuye a delimitar el contexto comunitario dentro de la trama urbana. Sobre ambos espacios, carnicería y mezquita, se define y ordena en el territorio la comunidad...».

33. *Ibidem*, p. 238.

34. En este sentido, no es infrecuente que los propietarios de estos negocios compatibilicen su actividad comercial con la dirección espiritual de los fieles de su comunidad en calidad de *imāmes*, lo cual ocurre sobre todo en comunidades pequeñas de reciente implantación o en aquellas cuyos escasos recursos económicos no les permiten traer un *imām* procedente de algún país del ámbito musulmán. Esto es lo que ocurría, por ejemplo, hasta fechas recientes en la mezquita más importante de Zaragoza, dirigida desde su construcción por el dueño de la carnicería «halāl» pionera en esta ciudad. Sobre el perfil de los *imāmes* que desempeñan su actividad en nuestro país, *vid.* I. JIMÉNEZ-AYBAR, *El Islam en España: aspectos institucionales de su estatuto jurídico*, o.c., pp. 139-143.

35. Al respecto, *vid.* J. MORERAS, *Musulmanes en Barcelona...*, o.c., p. 239. En este sentido, la proliferación de estos negocios en las grandes urbes puede llevar incluso a sus propietarios a desacreditar a eventuales competidores —tachándoles de *malos musulmanes*— con el objetivo de conseguir clientela. *Vid.* I. JIMÉNEZ-AYBAR, «La formación de la comunidad musulmana de Aragón y su estatuto jurídico», o.c., p. 71.

#### IV. LOS ALIMENTOS ISLÁMICOS EN EL ACUERDO DE COOPERACIÓN DE 1992

##### 1. *Planteamiento de la cuestión*

El artículo 14 del Acuerdo de cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España regula diversas cuestiones que —si bien tienen en común el hacer referencia, de un modo más o menos directo, al ámbito de la alimentación en el mundo islámico—, carecen de un hilo conductor lo bastante sólido como para ser abordadas de un modo unitario, lo cual ha llevado a afirmar que este artículo 14 «ha quedado como “cajón de sastre” en el que se regulan una serie de materias que poco tienen que ver entre sí»<sup>36</sup>.

En este sentido, de la lectura de este artículo pueden entresacarse, principalmente, tres aspectos bien distintos que interesan a nuestro estudio: 1.º) ¿Existe alguna incompatibilidad entre las prescripciones religiosas islámicas en relación al sacrificio de los animales y la normativa sanitaria española en este punto? 2.º) ¿Cómo se lleva a la práctica lo dispuesto en este artículo tanto en los centros públicos de internamiento como en los centros docentes públicos o privados concertados? 3.º) ¿Cuál es la denominación escogida para distinguir los alimentos elaborados siguiendo lo dispuesto por la Ley Islámica y cuál el mecanismo previsto para proteger en todo momento su uso correcto?

##### 2. *El sacrificio de los animales en el Islam y la normativa sanitaria española*

Esta cuestión es abordada en el apartado 3 del artículo 14 del Acuerdo, el cual establece que «el sacrificio de animales que se realice de acuerdo con las Leyes Islámicas, deberá respetar la normativa sanitaria vi-

36. D. GARCÍA-PARDO, «El contenido de los acuerdos previstos en el artículo 7.1 de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa», en *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, 2000, p. 299. En este mismo sentido, J. MARTÍNEZ-TORRÓN, *Separatismo y cooperación en los acuerdos del Estado con las minorías religiosas*, Granada 1994, pp. 161-162, apunta que la redacción de este precepto —al igual que su correlativo del Acuerdo de cooperación con la comunidad judía— «es una combinación de datos informativos —las denominaciones hebreas y árabes de esos productos— y, sobre todo, de prescripciones sobre el ineludible sometimiento a la legislación estatal vigente: a las normas sobre propiedad industrial, para obtener los registros de marca que le permitan la exclusiva en el uso de esas denominaciones, y a las normas sanitarias, que deben respetarse en el sacrificio de animales efectuado según las leyes de esas religiones».

gente». De aquí se deduce, por una parte, el reconocimiento de la posibilidad de realizar —tanto por cuenta propia como en mataderos industriales— sacrificios de animales según el rito islámico<sup>37</sup>; pero, de otro lado, tal posibilidad se condiciona a que dichos sacrificios se ajusten totalmente a lo previsto en este punto por la normativa sanitaria española.

En primer lugar, vimos ya al inicio de este trabajo que el sacrificio (o «dhabhu») en el Islam consiste en cortar las vías respiratorias, el esófago y la yugular del animal, todo ello procurando causar el menor sufrimiento posible a éste<sup>38</sup>. En segundo lugar, debemos comprobar si esta prescripción islámica contraviene de alguna manera lo que la normativa sanitaria española prevé en este punto. A este respecto, dos son las disposiciones que conviene reseñar: 1.ª) Real Decreto 147/1993, de 29 de enero, por el que se establece las condiciones sanitarias de producción y comercialización de carnes frescas (BOE, 12-3-1993)<sup>39</sup>, el cual fue modificado parcialmente por el Real Decreto 315/1996, de 23 de febrero (BOE, 6-4-1996); 2.ª) Real Decreto 54/1995, de 20 de enero, sobre protección de los animales en el momento de su sacrificio o matanza (BOE 15-2-1995).

La primera de las dos normas citadas establece en su Anexo I, Capítulo VII, apartado 29 que «los animales de abasto introducidos en los locales de sacrificio deberán ser sacrificados de inmediato (...) Antes de su sacrificio se *aturdirá*<sup>40</sup> a los animales de acuerdo con lo estipulado en el Real Decreto 1614/1987, de 18 de diciembre, por el que se establecen las normas relativas al aturdimiento de animales previo al sacrificio». En lo que concierne al Real Decreto 54/1995, en el artículo 5.1 se prevé que «a los solípedos, rumiantes, cerdos, conejos y aves de corral introducidos

37. Esta cuestión, que aquí se negoció bajo un clima de normalidad (dado por supuesto, cómo no, que se iban a respetar en todo momento las directrices marcadas por la normativa sanitaria española), ha suscitado encendidas polémicas en otros países de nuestro entorno. Así, por ejemplo, en 1993 el Gobierno sueco, en la figura de su ministro de agricultura, no admitió la solicitud de levantamiento de la prohibición del sacrificio de animales según los ritos israelí y musulmán, ya que no se podía garantizar a dichos animales una muerte sin sufrimiento alguno; J. MORERAS, *o.c.*, p. 215. *Vid.*, también, J. ROSSELL, «Prescripciones alimentarias en el Islam...», *o.c.*, pp. 217-219.

38. *Vid.*, también, el artículo 9 del Reglamento de uso de la marca de calidad halāl, ya citado ([http://www.verdeislam.com/vi\\_12/halal.htm](http://www.verdeislam.com/vi_12/halal.htm)).

39. Por tanto, cuando el Acuerdo de cooperación entró en vigor (en 1992) existía un vacío legislativo en esta materia. En este mismo sentido, J. ROSSELL, «Prescripciones alimentarias en el Islam...», *o.c.*, p. 219.

40. La cursiva es mía.



en los mataderos para el sacrificio se les deberá: (...) c) Aturdir antes de su sacrificio, o dar muerte de forma instantánea, de conformidad con las disposiciones del anexo C». Por tanto, vemos como hasta aquí coincide exactamente con lo dispuesto en la norma antes citada. No obstante, el apartado segundo del mismo artículo 5 recoge una sola excepción a la regla general establecida en el apartado anterior: «en el caso de animales que sean objeto de métodos particulares de sacrificio, requeridos por determinados ritos religiosos, no serán de aplicación los requisitos establecidos en el párrafo c) del apartado 1»<sup>41</sup>.

En consecuencia, y teniendo presente que el Real Decreto 54/1995 declara derogado —*vid.* Disposición Derogatoria Única— el Real Decreto 1614/1987, de 18 de diciembre, por el que se establecían las normas relativas al aturdimiento de animales previo al sacrificio, debemos concluir que, en la actualidad, sólo es de aplicación en esta materia lo contenido en el artículo 5.2 del Real Decreto 54/1995 en cuanto a la no obligación de aturdir a aquellos animales que van a ser sacrificados siguiendo las prescripciones rituales islámicas.

Todo esto nos lleva a sostener que no existen actualmente indicios de incompatibilidad —ni de índole sanitario ni desde el punto de vista de la protección debida a estos animales incluso en el momento de darles muerte— entre el modo utilizado hoy en día para llevar a cabo el sacrificio ritual islámico y la normativa española aplicable en este campo.

Concretamente, la forma habitual de sacrificio de estos animales en los mataderos españoles es la que sigue. Por lo que respecta a los corderos, se les cuelga de las patas en la *línea* (una especie de cadena de montaje giratoria), sin necesidad de ser aturridos previamente. Justo en el momento en que dan la vuelta y están orientados hacia la Meca, el matarife (normalmente un musulmán) los sacrifica pronunciando una expresión ritual («*bismillah wa allahu akbar*», que quiere decir «*en el nombre de Allah y Él es el más grande*»)<sup>42</sup>. En el caso de las terneras, al no po-

41. En este sentido, la Directiva 93/119/CE, de 22 de diciembre, del Consejo de la Unión Europea, establece que deben tenerse en cuenta las particularidades de ciertos ritos religiosos a la hora de proceder al sacrificio de los animales (Exposición de Motivos).

42. Es obligatorio pronunciar tal expresión, pero el sacrificio es igualmente válido si al matarife se le olvida o está incapacitado físicamente para recitarla. *Vid.*, en este sentido, S. H. UMAR AL WELY, «Informe completo acerca de las condiciones que se requieren en el sacrificio...», o.c.

der ser colgadas vivas sin aturdir, son introducidas en la denominada *caja* y, una vez sujetas, se da la vuelta a ésta hasta dejar a los animales con las patas hacia el cielo y con la cabeza mirando a la Meca. Una vez hecho esto, el matarife procede al sacrificio de la misma manera que en el caso antes relatado<sup>43</sup>.

Aunque la mayor parte de los sacrificios rituales islámicos se realizan en mataderos, en las zonas rurales es todavía muy frecuente llevarlos a cabo en los propios domicilios, especialmente con motivo de la celebración del fin del ayuno del mes de Ramadán o de la *Fiesta del cordero* (que conmemora el sacrificio protagonizado por el Profeta Abraham). A este respecto, Rossell apunta que, si bien la normativa autonómica que regula la matanza domiciliaria —pensemos en las clásicas *matancías* de muchos pueblos españoles— no prevé ninguna indicación de carácter religioso, «se nos hace difícil pensar que no tenga cabida. Bastaría con cumplir con los requisitos que se establecen en la norma relativos a la sujeción, sacrificio y sangrado del animal». Y, en lo que respecta a los núcleos urbanos, donde la falta de instalaciones adecuadas dificulta sobremanera este tipo de sacrificios, este mismo autor afirma que «la solución sólo es posible mediante la colaboración entre la Administración correspondiente y las autoridades religiosas. La habilitación de lugares específicos o la apertura de los mataderos públicos para la realización del sacrificio sería la solución más adecuada»<sup>44</sup>. De hecho, he comprobado que así se hace en algunas ciudades españolas (por ejemplo, en Barcelona, Zaragoza y Córdoba).

### 3. *La alimentación islámica en los centros públicos de internamiento y en los centros docentes públicos o privados concertados*

#### A. *La fórmula del artículo 14.4 del Acuerdo*

La conservación y fomento de los ritos islámicos que hacen referencia a la alimentación se desarrolla sobre todo en el seno de la familia,

43. Agradezco a Víctor Trigueros, Director del Matadero de Mercabarna (Barcelona), y a Mateo Izquierdo, Jefe de producción del Matadero de Mercazaragoza (Zaragoza), su colaboración en este punto.

44. J. ROSSELL, «Prescripciones alimentarias en el Islam...», *o.c.*, pp. 223-224.

donde las únicas complicaciones que suelen presentarse vienen de la mano, la mayoría de las veces, de la convivencia de varias generaciones dentro del mismo núcleo familiar con un grado de apego bien distinto en lo que respecta a las tradiciones culturales y religiosas propias de su fe. Pero, en todo caso, la regla general es el mantenimiento de dichas tradiciones, y la excepción la inobservancia de éstas.

Las dificultades comienzan cuando el cumplimiento de los preceptos alimenticios islámicos ha de llevarse a cabo en determinados establecimientos donde, por una parte, su organización interna impone unas reglas de funcionamiento uniformes que garantizan su buen gobierno, y, por otra, cualquier concesión particular en virtud de unas determinadas creencias religiosas tiene en todo caso carácter excepcional.

Nos encontramos, por tanto, ante unos supuestos en los que, además de las dificultades que a todo musulmán pueden presentársele a la hora de consumir determinados productos —sea por la propia naturaleza o composición de éstos, por razón de la persona que los ha preparado o manipulado, o bien por prohibiciones de índole temporal (v. gr., el ayuno durante el Ramadán)<sup>45</sup>— se encuentran con que el cumplimiento de las obligaciones que en esta materia les impone su credo devienen difícilmente conciliables en unos ámbitos —ya sea un establecimiento penitenciario, un hospital, un acuartelamiento militar o un centro educativo— donde la homogeneidad en lo que concierne a horarios y hábitos alimenticios es la regla general.

El Acuerdo de cooperación contempla en el apartado 4.º de su artículo 14 la posibilidad de que, bien los internados en centros o establecimientos públicos y dependencias militares, o bien los alumnos *musulmanes*<sup>46</sup> de los centros docentes públicos y privados concertados, soliciten un tipo de alimentación que les permita observar las prescripciones religiosas islámicas en esta materia, así como una flexibilización de los ho-

45. Vid. M. ALENDA SALINAS, «Los acuerdos como garantía y regulación de objeciones de conciencia», en V. REINA - M.ª A. FÉLIX BALLESTA (coords.), *Acuerdos del Estado español con confesiones religiosas minoritarias*, Madrid 1996, pp. 385-386.

46. Curiosamente, respecto a los internados en los centros mencionados en dicho artículo no se especifica que aquéllos deben ser también musulmanes. Es éste un matiz de poca trascendencia práctica, pero es una muestra más de la deficiente redacción de este Acuerdo.

rarios de comidas de dichos centros para adaptarse a las exigencias de la fiesta musulmana del Ramadán. En estos casos, el Acuerdo tan sólo deja entrever que el funcionamiento interno de aquéllos —en lo que concierne al tipo de alimentación y horarios de comidas, claro está— «se *procurará*<sup>47</sup> adecuar a los preceptos religiosos islámicos». Por tanto, es aquí donde potencialmente pueden plantearse supuestos de objeción de conciencia por motivos religiosos, negándose los musulmanes afectados a ingerir los alimentos que se distribuyen en cualquiera de los establecimientos antes citados<sup>48</sup>.

Como vemos, lo que aquí se hace es atribuir a todo musulmán que se encuentre en alguno de los establecimientos reseñados (ya sea en calidad de recluso, de paciente, de alumno, o de mero trabajador) la facultad de *solicitar* a la autoridad competente de dichos centros un tratamiento específico en esta materia, lo cual supone en última instancia una alteración de sus respectivos regímenes organizativos para adaptarlos a unas necesidades concretas derivadas del ejercicio del derecho de libertad religiosa. Y, una vez recibida tal solicitud, tan sólo se genera por parte de dicha autoridad la obligación de «*procurar adecuar*» el tipo de alimentación y el horario en que ésta se distribuye a las exigencias planteadas por los musulmanes del centro que dirigen.

La utilización de esta terminología, que, lejos de resultar *compulsiva*, deviene meramente *exhortativa*<sup>49</sup>, provoca en mi opinión que no esté justificada la inclusión de este cuarto apartado del artículo 14 en el Acuerdo de cooperación que estamos estudiando, al menos en la versión escogida. Así lo ha visto parte de la doctrina, la cual ha mostrado su sorpresa por «lo genérico de los términos en que esa manifestación de la libertad religiosa es mencionada en un convenio denominado de cooperación»<sup>50</sup>, no siendo por consiguiente el texto del citado precepto «lo suficientemente explícito como para deducir del mismo un derecho subjetivo a exigir de las instituciones en él referidas que la alimentación se

47. La cursiva es mía.

48. En este sentido, *ibidem*, p. 387. También, *vid.* J. ESCRIVÁ-IVARS, «La objeción de conciencia», en AA.VV. (coord. D. GARCÍA HERVÁS), *Manual de Derecho Eclesiástico del Estado*, Madrid 1997, p. 323; D. GARCÍA-PARDO, *o.c.*, p. 300.

49. *Vid.* J. MANTECÓN SANCHO, *Los acuerdos del Estado con las confesiones acatólicas*, Jaén 1995, p. 71.

50. J. MARTÍNEZ-TORRÓN, *o.c.*, p. 158.

adecue a las exigencias de la ley islámica: más bien se trata de una mera declaración de intenciones...»<sup>51</sup>.

En efecto, no se entiende por qué la aportación del apartado 4.º del artículo en cuestión se reduce al simple hacerse eco de la pluralidad religiosa existente hoy día en la sociedad española, lo cual tiene también, cómo no, su reflejo dentro de determinados establecimientos (centros educativos, hospitales, cárceles, etc.) donde los musulmanes se encuentran condicionados —en mayor o menor medida, dependiendo del tipo de institución de la que se trate— a la hora de cumplir libremente, sin cortapisas, con determinadas prescripciones propias de su religión, en especial las que hacen referencia a la no ingestión de ciertos alimentos cuyo consumo les está prohibido, o aquellas otras que les imponen el ayuno durante gran parte del día con ocasión de la celebración de una importante festividad del calendario islámico. Cuando estas personas solicitan desarrollar estas prácticas, acogiéndose a lo dispuesto en este sentido en el Acuerdo de cooperación, la única posibilidad de que efectivamente puedan llevarlas a cabo es que ello sea compatible con la organización y el funcionamiento cotidiano de los centros en cuestión, es decir, «siempre que resulte posible sin grave incómodo»<sup>52</sup>.

Por consiguiente, puede afirmarse que las partes negociadoras —la estatal y la confesional— que consensuaron la redacción de este precepto desaprovecharon una buena ocasión de, al menos en este punto, hacer del Acuerdo de cooperación un eficaz instrumento de realización prácti-

51. D. GARCÍA-PARDO, op. et loc. ult. cit. En este sentido, Rossell plantea además que la deficiente redacción de la expresión de referencia implica que quepan dos posibilidades bien distintas en relación al alcance del compromiso que asume la Administración en estos casos: una, «suprimir del menú que se ofrece la carne de cerdo»; dos, «elaborar conforme a lo establecido por la ley islámica un menú específico para el musulmán». Respecto a la primera de ellas, este autor afirma que «la Administración no debería poner inconvenientes a la petición del interesado. Si es posible respetar la alimentación de un celíaco, un diabético o simplemente de aquellas personas que siguen un régimen por estar convalecientes de una enfermedad, de la misma manera ha de estar previsto, si se avisa con suficiente antelación, sustituir la carne de cerdo por otro alimento». Sin embargo, la elaboración de un menú específico presenta muchas más dificultades, «ya que no bastaría con que éste no contenga carne de cerdo sino que además ha de elaborarse sólo con productos *Halāl*. Esto supone que en el centro público ha de estar empleado un cocinero que conozca esta particularidad o cuando menos una autoridad religiosa que certifique que dicho menú es *Halāl*. Esta solución implicaría un gasto adicional para la Administración, que no parece que esté dispuesta a asumir». J. ROSSELL, «Prescripciones alimentarias en el Islam...», o.c., p. 225.

52. J. MANTECÓN, op. et loc. ult. cit.

ca de todo lo que conlleva el ejercicio del derecho de libertad religiosa de los sujetos pertenecientes a la confesión firmante de dicho Acuerdo; un ejercicio que, por lo que respecta a la práctica de los ritos culturales islámicos, estaba ya suficientemente garantizado por la vigente Ley Orgánica de Libertad Religiosa<sup>53</sup>, especialmente por su artículo 2.1,b)<sup>54</sup>.

Es más, no sólo el Acuerdo de cooperación con la CIE no aporta nada significativo en orden a la concreción y aplicación práctica de dicha Ley en este punto, sino que, en mi opinión, puede considerarse que vulnera en cierto sentido el contenido de aquélla. Veamos por qué. La LOLR establece en su artículo 3.1 que el ejercicio de los derechos dimanantes de la libertad religiosa y de culto tiene como únicos límites la protección del derecho de los demás al ejercicio de sus libertades públicas y derechos fundamentales, así como la salvaguardia del orden público protegido por la ley (integrado por la seguridad, la salud y la moralidad pública). Sin embargo, el Acuerdo de cooperación condiciona el que un musulmán pueda recibir —dentro de los establecimientos allí mencionados— una alimentación acorde a sus creencias religiosas, o bien que su horario de comidas pueda adaptarse a las exigencias de la festividad del Ramadán (dos manifestaciones concretas del ejercicio del derecho de libertad religiosa), al hecho de que, en la práctica, todo ello pueda adecuarse a la propia organización interna de cada uno de los centros en los que vengán formuladas solicitudes de esa índole. Tal condición, sin duda, no es susceptible de ser asimilada al contenido del artículo 3.1 de la LOLR.

A mayor abundamiento, el modo en que esta cuestión es solventada en el marco del Acuerdo con la CIE denota una concepción errónea,

53. En este sentido, estamos de acuerdo con M.<sup>º</sup> C. MUSOLES CUBEDO, «Los alimentos», *o.c.*, p. 264, cuando afirma que «pese a que las puntualizaciones que recoge el último apartado de este artículo 14 se hubieran podido atender igual como derivadas del derecho de Libertad Religiosa del musulmán en España (...) —bajo el amparo, por tanto, de la LOLR— es a todas luces más correcto que el Estado lo reconozca en un documento bilateral...». La cuestión, por consiguiente, no estriba en dilucidar si el apartado 4.º del precepto en cuestión era necesario dentro del Acuerdo de cooperación con la CIE, sino en determinar qué redacción debía haberse dado para que sirviera eficazmente a los fines que se perseguían.

54. Según el tenor literal de este artículo, «La libertad religiosa y de culto garantizada por la Constitución comprende, con la consiguiente inmunidad de coacción, el derecho de toda persona a: (...) b) Practicar los actos de culto y recibir asistencia religiosa de su propia confesión; conmemorar sus festividades; celebrar sus ritos matrimoniales; recibir sepultura digna, sin discriminación por motivos religiosos y no ser obligado a practicar actos de culto o a recibir asistencia religiosa contraria a sus convicciones personales».

por limitada, de lo que debe ser la cooperación entre la Administración y las confesiones religiosas. Esta cooperación va más allá del mero reconocimiento de las especificidades de una confesión determinada; además, es necesario tener presente que dichas especificidades se traducen en una serie de demandas que pretenden que se haga realidad la posibilidad —recogida tanto en la LOLR como en el propio Acuerdo de cooperación— de desarrollar en la práctica los actos de culto propios, en este caso, de la religión islámica (obviamente, siempre teniendo en cuenta los límites que establece la LOLR, antes reseñados). Por consiguiente, es el propio Acuerdo de cooperación el que debe prever los medios para hacer efectivo el ejercicio del derecho de libertad religiosa de todo musulmán en nuestro país (siempre y cuando no se confunda la cooperación con la *promoción*, actitud que no tiene cabida en un Estado no confesional donde prima, además, la igualdad entre las confesiones religiosas).

Todo ello, desde luego, no tiene su reflejo dentro del último apartado del artículo 14 que estamos estudiando. Lejos de articular el modo para que en todos y cada uno de los centros que allí se mencionan sea posible adecuar su organización interna —en lo que concierne a los horarios y al régimen alimenticio— a las necesidades específicas de los musulmanes que allí se encuentran, se ha optado por, sencillamente, trasladar el problema a la dirección de dichos establecimientos. En otras palabras, caso por caso, centro por centro, serán sus órganos directivos los encargados de canalizar las solicitudes que se presenten en el marco del artículo 14.4.º del Acuerdo de cooperación. Por consiguiente, de la buena voluntad o de las posibilidades reales de los encargados de estas instituciones dependerá la aplicación efectiva del precepto que estudiamos.

Las consecuencias del *modus operandi* escogido son fácilmente previsibles. Por un lado, se condiciona desproporcionadamente —incluso, como hemos visto, vulnerando lo previsto en el artículo 3.1 de la LOLR— el ejercicio de la libertad religiosa de los musulmanes que se encuentran en hospitales, centros de enseñanza, cuarteles, etc., en tanto en cuanto sólo podrán recibir una alimentación acorde con su credo, o sólo se les adecuará su horario de tal forma que puedan llevar a cabo determinados actos de culto prescritos por su normativa religiosa, si ello es posible sin grave quebranto de la organización y disciplina internas de los centros en cuestión, lo cual supone la existencia de un margen de ma-

niobra tan discrecional que puede dar lugar, en el peor de los casos, a decisiones arbitrarias con escasas posibilidades de ser recurridas con éxito por parte de los propios afectados<sup>55</sup>. Y, por otro lado, se deja a los órganos directivos de estos establecimientos absolutamente desamparados a la hora de abordar cuestiones de esta índole, al no contar con una norma que establezca unas directrices mínimas de general aplicación en todo el territorio español, provocando además el tener que asumir en exclusiva una labor de negociación directa con las comunidades islámicas implantadas alrededor del centro que dirigen, labor ésta que corresponde de modo principal a la Administración.

B. *La aplicación del Acuerdo en esta materia: problemas más frecuentes*

En la práctica, la aplicación efectiva del precepto de referencia ha venido condicionada por la ambigüedad de los términos empleados en su redacción. Concretamente, este hecho ha generado mayor polémica en el ámbito de las instituciones penitenciarias y en el de los centros de enseñanza. Veamos por qué.

a) *La alimentación «halāl» en centros penitenciarios*

El cumplimiento de las prescripciones alimenticias islámicas adquiere una significación especial dentro de un centro penitenciario. Hay que tener en cuenta que, en general, se trata de personas no practicantes<sup>56</sup>, por lo que la observancia de aquéllas supone, de alguna manera, un reencuentro con las raíces culturales y religiosas que habían abandonado al llegar a nuestro país. Asimismo, ello implica una especie de reconciliación con la «Ummah», o comunidad de creyentes, ya que puede volver a ser considerado *un buen musulmán*. Por otro lado, al tratarse de

55. Y que, en última instancia —pensando sobre todo en el caso de los internos (musulmanes) de centros penitenciarios— podría dar lugar incluso a la utilización del recurso a la huelga de hambre, ya que el no tomar en consideración sus peticiones equivaldría a imponerles un régimen alimenticio y unos horarios de comida que, de ser seguidos por estos internos (lo cual, por otra parte, viene exigido por la férrea disciplina interna de este tipo de centros), supondría la vulneración de diversos preceptos integrantes del culto que profesan. Vid., en este sentido, M. ALENDA SALINAS, *o.c.*, p. 388.

56. Excepción hecha de aquellos reclusos que ingresan en prisión por su relación con grupos terroristas que observan un islamismo de corte radical.



prácticas que trascienden la mera esfera individual (especialmente si hablamos del ayuno durante el mes de Ramadán), refuerzan la cohesión grupal dentro del establecimiento en cuestión, marcando además una nítida frontera identitaria respecto de otros grupos de presos<sup>57</sup>.

En este ámbito, es curioso comprobar como el Acuerdo con la Comisión Islámica de España muestra, si cabe, un grado de sensibilidad menor en esta materia que la propia normativa penitenciaria. A este respecto, el artículo 21.2 de la Ley Orgánica 1/1979, de 26 de septiembre, General Penitenciaria (BOE de 5 de octubre), establece que «la Administración *proporcionará*<sup>58</sup> a los internos una alimentación controlada por el médico, convenientemente preparada y que responda en cantidad y calidad a las normas dietéticas y de higiene, teniendo en cuenta su estado de salud, la naturaleza del trabajo y, *en la medida de lo posible*<sup>59</sup>, sus convicciones filosóficas y religiosas...»<sup>60</sup>. Aunque pudiera parecer una diferencia meramente de matiz, lo cierto es que, mientras en el Acuerdo de 1992 sólo se prevé que *se procurará* tener en cuenta las exigencias de los internos musulmanes en lo que respecta al tipo de alimentación y a los horarios de comida durante el mes de ayuno, la Ley Orgánica arriba citada insta en todo caso a la Administración a proporcionar a este grupo de internos una alimentación en cuya elaboración se tengan en cuenta las prescripciones religiosas islámicas, ello siempre *en la medida de lo posible* (lo cual podría traducirse como *en la medida de las posibilidades de cada centro*). Sea como fuere, reitero que las partes negociadoras del Acuerdo de cooperación perdieron una ocasión única de concretar en este instrumento pacticio el modo de llevar a la práctica lo dispuesto en la legislación penitenciaria.

57. A similares conclusiones llega, para el caso francés, F. KHOSROKHAVAR, *L'islam dans les prisons*, París 2004, p. 130.

58. La cursiva es mía.

59. La cursiva es mía.

60. *Vid.*, en este mismo sentido, el artículo 220 del Real Decreto 1201/1981, de 8 de mayo, de aprobación del Régimen Penitenciario (BOE de 23, 24 y 25 de junio). Asimismo, el artículo 32 de la Orden Ministerial de 22 de febrero de 1999 sobre normas de funcionamiento y régimen interior de los centros de internamiento de extranjeros, establece que «la Dirección del Centro garantizará y respetará la libertad religiosa de los extranjeros ingresados, facilitando, dentro de las posibilidades económicas del centro, los medios para su práctica. Asimismo, facilitará que los extranjeros puedan respetar la alimentación, los ritos y los días de fiesta de su respectiva confesión, siempre que lo permitan las disponibilidades presupuestarias, la seguridad y las actividades del centro y los derechos fundamentales de los restantes extranjeros ingresados».

Dejando de lado las disquisiciones de índole terminológica, es oportuno reseñar la estrecha relación existente entre el espectacular aumento del número de internos de origen islámico dentro de los centros penitenciarios españoles —aproximadamente tres mil a finales de la década de los noventa— y el también destacable incremento del número de demandas de aplicación de aquellos preceptos del Acuerdo de cooperación que se refieren a diversas manifestaciones del ejercicio del derecho de libertad religiosa por parte de los musulmanes dentro de dichos establecimientos. En lo que concierne a las materias objeto de estudio en este trabajo, durante la segunda mitad de la década de los noventa diversos representantes de la comunidad islámica española acusaron de modo reiterado a la Administración del Estado de ser la directa responsable del incumplimiento de lo previsto en el apartado final del artículo 14 del Acuerdo de cooperación<sup>61</sup>. Concretamente, afirmaban que el Gobierno se negaba a que en los centros penitenciarios se suministrara una dieta apta para el consumo de los musulmanes, o a que éstos pudieran disponer de un régimen carcelario que les permitiera la práctica de todos los ritos obligatorios de su religión<sup>62</sup>, especialmente durante el mes del Ramadán.

61. En este sentido, *vid. WebIslam*, n.º 74, 1999 (<http://www.webislam.com/numeros/1999/074>).

62. Nos estamos refiriendo, en especial, a las cinco oraciones diarias (lo cual exige que simultáneamente se autorice a los reclusos musulmanes a levantarse de madrugada para tomar una colación antes de realizar la oración de la mañana) y a la oración colectiva obligatoria del viernes. Sin embargo, debemos hacer notar que este tipo de reivindicaciones no tienen sustento alguno en el Acuerdo de cooperación, toda vez que, por una parte, el artículo 14.4.º sólo habla de ajustar los horarios de comida de este tipo de centros a las exigencias islámicas *durante el mes de ayuno (Ramadán)*; y, por otra, en el artículo 12 del mismo Acuerdo, que prevé el modo de hacer posible el cumplimiento de diversas manifestaciones del culto islámico dentro de ciertos ámbitos de la actividad cotidiana de los musulmanes en España, tampoco hace referencia alguna a los internos de los centros penitenciarios que profesan esta religión. No obstante, y a pesar de resultar —cuanto menos— paradójico que se reclamen determinadas cuestiones que no se llegaron a incluir en el Acuerdo de cooperación en el momento de la negociación de éste, ello no impide que puedan reivindicarse ahora en aplicación, cómo no, de lo dispuesto en la Ley Orgánica de Libertad Religiosa, y, en concreto, en la propia legislación sectorial. En este sentido, el artículo 25 de la LO 1/1979, de 26 de septiembre, General Penitenciaria (citada anteriormente), tras establecer en su apartado 1.º que «en todos los establecimientos penitenciarios regirá un horario, que será puntualmente cumplido», prevé en su segundo apartado que «el tiempo se distribuirá de tal manera que se garanticen ocho horas diarias para el descanso nocturno y queden atendidas las *necesidades espirituales* (la cursiva es mía) y físicas, las sesiones de tratamiento y las actividades formativas laborales y culturales de los internos». Por consiguiente, la satisfacción o no de las pretensiones de las comunidades islámicas en lo que concierne a la práctica del culto propio de su religión por parte

No obstante, tras consultar tanto a directores como a trabajadores sociales de diversos centros penitenciarios españoles<sup>63</sup>, me atrevo a afirmar que tal situación se ha ido corrigiendo en los últimos años. De hecho, en muchos de ellos se dispensa un menú específico a todos los reclusos musulmanes que lo solicitan. Asimismo, durante el mes de Ramadán —cuya práctica es mayoritaria, incluso por presos que durante el resto del año no reclaman nunca un menú «halāl»— se les permite realizar la principal comida del día tras la puesta del sol (por supuesto, se trata de alimentos permitidos por la ley islámica)<sup>64</sup>.

b) *La alimentación «halāl» en centros escolares*

La situación no es muy distinta en el caso de la aplicación de lo previsto en el Acuerdo de cooperación en lo concerniente a la alimentación de los alumnos musulmanes de los centros docentes públicos y privados concertados, ámbito en el que se ha dejado sentir en mayor medida la presión de la comunidad islámica en su conjunto. Conviene tener presente que se trata de un tipo de reivindicaciones que trascienden el mero plano individual, toda vez que la escuela desempeña una importante función como prolongación o complemento de la educación que los niños y los adolescentes reciben en sus familias. Además, no hay que olvidar que, como ya ha sido advertido con anterioridad, la estricta observancia de las prescripciones alimenticias islámicas juega un papel de primer orden a la hora de contrarrestar la tendencia a la secularización de los hábitos de vida de los inmigrantes musulmanes en nuestro país, proceso que se deja sentir de manera sensible entre los miembros más jóvenes de esta comunidad. Por esta razón, la familia se ve en la obligación de ejercer un escrupuloso control de la alimentación que sus hijos reci-

de los reclusos musulmanes dependerá de cómo se combinen en estos centros dos aspectos en ocasiones difíciles de conciliar: de un lado, la uniformidad en cuanto a su régimen interno —necesaria para el buen gobierno de dichas instituciones—, y, de otro, la atención a la diversidad de culturas y religiones que conviven hoy día dentro de aquéllas.

63. En lo que respecta al caso de Aragón, *vid.* I. JIMÉNEZ-AYBAR, «La formación de la comunidad musulmana de Aragón y su estatuto jurídico», *o.c.*, p. 74.

64. La conflictividad creciente que existe en algunos centros penitenciarios españoles no viene originada, en mi opinión, por las exigencias derivadas del cumplimiento del Acuerdo de cooperación, sino por la apropiación de éstas y otras reivindicaciones por parte de grupos de presos que militan en corrientes islamistas radicales (sobre todo salafistas), liderados por personas que se autoerigen en *imâmes* y que actúan al margen de la comunidad islámica local.

ben en la escuela, en los casos en los que optan por utilizar el servicio de comedor de estos centros.

Todo ello ha generado en los últimos años una dinámica de tensión —en mi opinión, decreciente— entre los sectores llamados a articular los medios necesarios para dar efectividad a lo dispuesto en esta materia por el Acuerdo de cooperación: la dirección de los centros educativos, los claustros de profesores, las asociaciones de padres de alumnos, los propios padres de los alumnos de religión islámica (respaldados siempre por la comunidad islámica a la que pertenecen)<sup>65</sup>, y, a su vez, las Administraciones públicas competentes (tanto la central como la autonómica, según los casos)<sup>66</sup>. Incluso los Servicios de Mediación Intercultural creados en algunas Comunidades Autónomas han tenido ya que intervenir para ayudar a encontrar en estos casos una solución satisfactoria para todas las partes implicadas. En este sentido, su labor se orienta en dos direcciones: por un lado, explican al cuerpo directivo y docente del centro en cuestión —así como a los padres de los alumnos no musulmanes— las motivaciones de índole religiosa que se encuentran tras ese tipo de reivindicaciones; por otro, instan a los padres y a los alumnos musulmanes a adoptar una posición que, sin que suponga una renuncia a sus creencias, tenga en cuenta las posibilidades logísticas que dicho centro posee.

En la raíz del problema tenemos, en primer lugar, a toda la comunidad islámica española en general, y a los padres de alumnos en particular, preocupados porque la escuela pública española se convierta en un foco de aculturación de las nuevas generaciones de musulmanes, más que en un medio de integración compatible con la conservación de las tradiciones y de la cultura islámica; y, en segundo lugar, nos encontramos con que la nor-

65. Curiosamente, el artículo 14 del Acuerdo de cooperación no prevé la posibilidad de que sean los padres quienes, directamente, soliciten que se dispense a sus hijos un régimen alimenticio compatible con la práctica del culto que profesan («los alumnos musulmanes [...] que lo soliciten», dice textualmente el apartado 4.º del citado precepto), máxime cuando suelen ser aquéllos los que, en la inmensa mayoría de las ocasiones, dan curso a demandas de esa índole. Obviamente, esta omisión es achacable a la deficiente redacción de este Acuerdo, y no a una intención deliberada de cercenar el contenido del derecho fundamental a la educación de los hijos que corresponde en exclusiva a sus padres, como lo prueba el hecho de que el mismo Acuerdo, en su artículo 10.1.º, faculta a los padres musulmanes a solicitar —en representación de sus hijos— el ejercicio del derecho a recibir enseñanza religiosa islámica en los centros docentes públicos y privados concertados.

66. *Vid.*, en este sentido, J. GARRETA BOCHACA, «Inmigrantes musulmanes en Cataluña», *o.c.*, n.º 25, 2000, pp. 170-172.

ma jurídica directamente aplicable en este caso, el Acuerdo de cooperación con la CIE, no ayuda a solucionar el problema, sino, quizá, a agravarlo.

¿Se aplica hoy en día de modo uniforme en todos los centros docentes públicos y privados concertados de España lo dispuesto en el apartado 4.º del artículo 14 del Acuerdo de cooperación? Debemos responder, rotundamente, que no. Es más, podemos añadir que lo extraño sería que así fuera, teniendo en cuenta que —como ya ha sido apuntado anteriormente— el citado precepto traslada toda la responsabilidad en este sentido a los órganos directivos de los citados centros. Así, por ejemplo —y tomando el caso de Cataluña, donde están implantadas un gran número de comunidades islámicas con un grado muy alto de arraigo en ese territorio y que, en consecuencia, demandan continuamente la aplicación efectiva del precepto en cuestión—, nos encontramos con numerosos casos de centros escolares en los que se evita que en la dieta de los alumnos que utilizan el servicio de comedor se incorporen alimentos derivados del cerdo<sup>67</sup>. Sin embargo, en ocasiones no pocas comunidades islámicas han denunciado cierta falta de sensibilidad por parte de los responsables de diversos establecimientos educativos a la hora de atender las especificidades relativas a la alimentación de los niños musulmanes que se encuentran bajo su cargo. En estos supuestos, los propios padres han optado por organizar sistemas alternativos con el fin de garantizar que sus hijos no ingieran productos prohibidos en los comedores de dichos establecimientos, encontrándose en estos casos con la firme oposición tanto de la dirección y el profesorado de esos centros, como de la propia Administración pública<sup>68</sup>.

67. Vid. J. MORERAS, *Musulmanes en Barcelona...*, o.c., p. 242. Añade este autor que «esta decisión, en más de un caso, ha sido tomada por parte del claustro de profesores, anticipándose a la demanda expuesta por los propios padres musulmanes».

68. Hace aproximadamente cinco años, unas quince asociaciones islámicas —junto con otros colectivos ajenos a este ámbito— con sede en Barcelona criticaron con dureza el contenido de una resolución emitida por el Instituto Municipal de Educación de dicha ciudad por la que se prohibía terminantemente que los niños llevaran a las guarderías municipales cualquier tipo de comida preparada en sus casas. Tal medida pretendía terminar con la citada costumbre, cada vez más observada tanto por musulmanes como por vegetarianos, aduciendo motivos de salud pública. Concretamente, en dicha resolución se establecía que «la entrada, por parte de los niños, de comida traída de sus casas, específicamente para almorzar, supondría el ingreso en el centro de alimentos sin control higiénico-sanitario que el Instituto de Educación considera necesario garantizar». Vid. *WebIslam*, n.º 9, 2000 ([http://www.webislam.com/numeros/2000/00\\_9](http://www.webislam.com/numeros/2000/00_9)).

A este respecto, del trabajo de campo que he realizado en los últimos años pueden extraerse las siguientes conclusiones<sup>69</sup>:

1.<sup>a</sup> La posibilidad de tener un menú alternativo es, quizá, la cuestión que más demandan los padres de alumnos musulmanes cuando formalizan la matrícula antes del inicio del curso escolar. Casi siempre (cada vez con más frecuencia), es el propio centro quien lo pregunta directamente.

2.<sup>a</sup> En aquellos centros donde sí se tienen en cuenta este tipo de peticiones<sup>70</sup>, la solución que habitualmente se propone es, simplemente, quitar el cerdo y sus derivados de la dieta de los alumnos que utilizan el servicio de comedor<sup>71</sup>. Es decir, se ofrece un *menú alternativo*, pero no un *menú «halāl»* integrado únicamente por productos manufacturados según las exigencias de la ley islámica<sup>72</sup>. Por consiguiente, se confirman las dificultades

69. En lo que concierne al caso de Aragón, *vid.* I. JIMÉNEZ-AYBAR, «La formación de la comunidad musulmana de Aragón y su estatuto jurídico», *o.c.*, pp. 65, 74.

70. Aquí cabe hacer una importante matización previa: es el sentido común —y no la letra del Acuerdo— lo que impulsa a facilitar a los alumnos musulmanes la observancia de las prescripciones alimenticias propias de su religión. Me explico. Cuando los padres de estos alumnos solicitan al colegio un menú alternativo (a veces lo hace directamente el alumno, aunque no es lo más habitual), no lo hacen invocando la aplicación del Acuerdo. Sencillamente, porque no lo conocen. Pero es que tampoco lo conocen los responsables del centro (lo cual no deja de ser lógico si se piensa que ni siquiera es conocido en muchos organismos educativos autonómicos). Si acceden a tales peticiones no es porque lo diga el Acuerdo, sino porque les parece razonable, o porque creen que su obligación es respetar —en la medida de lo posible— las creencias y costumbres de su alumnado y de sus padres. Y, al contrario, cuando el colegio se niega a ofrecer un menú alternativo, no son conscientes de estar desoyendo una norma de rango legal. En muchas ocasiones, esta negativa está basada en una concepción errónea del papel de la escuela pública en un Estado aconfesional. Por consiguiente, aunque sí dispensen menús alternativos por motivos de salud (para celíacos, diabéticos, etc.), algunos responsables de estos centros no consideran que las creencias religiosas de sus alumnos justifiquen un trato diferenciado en este campo, dado el carácter *neutral* de las instituciones que dirigen. A este respecto —y aunque a algunos les pueda parecer contradictorio, o, al menos, extraño—, a lo largo de los últimos años he podido comprobar que los centros donde más y mejor se atienden las reclamaciones de esta índole son, precisamente, colegios concertados de inspiración católica (aunque, por supuesto, quepa la excepción que confirma la regla). Y ello por dos razones: en primer lugar (y sobre todo), por tener su personal docente y directivo una mayor sensibilidad hacia estas cuestiones; en segundo lugar, porque disponen de un campo de maniobra mayor que la escuela pública a la hora de adoptar decisiones organizativas y presupuestarias.

71. Esto resulta mucho más sencillo en aquellos centros donde cocinan allí mismo los alimentos. Sin embargo, las complicaciones aumentan en los casos en que la comida es traída por un servicio de *catering*, tanto a la hora de prever los cambios que deben hacerse en el menú, como por la dificultad de resolver los problemas que puedan surgir ya en el propio comedor.

72. A este respecto, en no pocas ocasiones los representantes de algunas comunidades islámicas se han dirigido a los responsables de los centros escolares exigiendo que la carne de pollo, ternera, etc. que se ofrecía en los menús alternativos fuera adquirida en un negocio de

que apuntaba Rossell a la hora de interpretar y aplicar la expresión «se procurará adecuar» inserta en el artículo 14 del Acuerdo de cooperación<sup>73</sup>.

3.<sup>a</sup> En lo que concierne al ayuno del mes de Ramadán<sup>74</sup>, en muchos centros escolares se opta por permitir a los alumnos que lo solicitan llevar la comida convenientemente envasada a sus domicilios, para así poder ingerirla tras la puesta del sol.

En conclusión, podemos afirmar que el Acuerdo de cooperación no resulta, hoy día, un instrumento capaz de garantizar de modo general y uniforme que los musulmanes internos en hospitales y centros penitenciarios, los que trabajan en instituciones militares o los alumnos de esta religión que utilizan los servicios de comedor de cualquier centro docente público o privado concertado de nuestro país, puedan observar normalmente aquellos preceptos propios de su culto que establecen un tipo de alimentación determinada o les imponen el ayuno obligatorio con ocasión de la conmemoración de sus festividades propias. En primer lugar, porque la mayoría de la comunidad islámica desconoce su existencia, lo cual, en mi opinión, es responsabilidad exclusiva de los representantes de la Comisión Islámica de España. Y lo mismo ocurre, como hemos visto, en muchos centros escolares y en algunos organismos educativos autonómicos, hecho éste que exige un mayor grado de implicación de los ministerios de Justicia y Educación a la hora de informar y formar a aquellos que tienen algún grado de responsabilidad pública en este campo. En segundo lugar, porque —reitero— el tenor literal del artículo 14 del Acuerdo —además de ser difícilmente interpretable— no genera un derecho subjetivo exigible por los beneficiarios últimos de la norma<sup>75</sup>.

alimentación «*halāl*», para así poder garantizar que había sido sacrificada según lo exigido en la ley islámica. Tales exigencias plantean, como es obvio, problemas de orden económico y organizativo de difícil solución (al menos en los centros públicos). Un ejemplo de ello puede encontrarse en I. JIMÉNEZ-AYBAR, «La formación de la comunidad musulmana de Aragón...», *o.c.*, p. 74 (nota 91).

73. *Vid.* nota 51.

74. La práctica del Ramadán es minoritaria en el ámbito de la enseñanza primaria, y algo superior en el de secundaria. En este sentido, se han detectado algunos casos en los que el trastorno de los horarios de comida y de descanso que se producen en esa época afectan al rendimiento intelectual del alumno en cuestión. Además, el cansancio acumulado por el ayuno continuado se deja sentir especialmente en los últimos días del Ramadán, produciéndose algunas faltas de asistencia a clase por este motivo.

75. En este sentido, Rossell apunta que «la solución no pasa por establecer menús *Halāl* en todos los centros públicos pero quizás no estaría de más que se adoptase la solución pre-

#### 4. La marca de garantía «halāl»

Tal como ya ha sido anunciado, en el artículo 14 del Acuerdo de cooperación se establece, por un lado, la denominación escogida para distinguir los alimentos elaborados siguiendo lo dispuesto por la Ley Islámica (apartado primero)<sup>76</sup>, y, por otro, el mecanismo previsto para proteger en todo momento su uso correcto (apartado segundo)<sup>77</sup>.

Por consiguiente, este precepto institucionaliza la denominación «halāl», otorgando a la Comisión Islámica de España la posibilidad de proteger su correcto uso a través de la solicitud de registro según lo dispuesto en la legislación común a la que el Acuerdo reenvía, que no es otra, en nuestro caso, que la Ley de marcas (Ley 17/2001, de 7 de diciembre)<sup>78</sup>. Concretamente, será de aplicación lo ahí dispuesto en relación a la *marca de garantía*, la cual, como apunta Rossell, «no da nombre a un producto sino que (...) se añade a la marca de la empresa que fabrica el mismo aunque sin sustituirla. La empresa usa la marca para distin-

vista por la Comunidad de Madrid en el Convenio de colaboración firmado con la UCIDE donde, como consecuencia de las transferencias recibidas de la Administración estatal, se establece la posibilidad de “facilitar comida *Halāl* en aquellos hospitales, guarderías, centros de ayuda o de asistencia social de carácter público... en los que el número de usuarios de religión islámica resulte significativo, si media petición al respecto por parte de los mismos” (Cláusula tercera, letra e). El único problema será determinar, por parte de la Administración, qué número de personas son necesarias para que éste resulte significativo». J. ROSSELL, «Prescripciones alimentarias en el Islam...», *o.c.*, p. 227. *Vid.*, en lo que respecta al citado Convenio de colaboración, I. JIMÉNEZ-AYBAR, *El Islam en España: aspectos institucionales de su estatuto jurídico, o.c.*, pp. 99-101. Compartiendo totalmente el planteamiento de Rossell, creo que, a mayor abundamiento, debería también establecerse el alcance de la obligación de los responsables de ese tipo de centros a la hora de facilitar comida «halāl» a sus alumnos, internos, etc. Es decir, ¿basta con ofrecer un *menú alternativo*, o, en cambio, debe suministrarse un *menú «halāl»*, que comprenda incluso carne de animales sacrificados según el rito islámico? En mi opinión, la primera opción no plantea problema alguno. Como hemos visto, se está desarrollando en muchos centros escolares y penitenciarios sin que ello plantee grandes problemas. Sin embargo, la segunda se me antoja poco viable sin que los propios musulmanes corran con los gastos adicionales que tal medida conllevaría.

76. «De acuerdo con la dimensión espiritual y las particularidades específicas de la Ley Islámica, la denominación “halāl” sirve para distinguir los productos alimentarios elaborados de acuerdo con la misma».

77. «Para la protección del uso correcto de estas denominaciones, la “Comisión Islámica de España” deberá solicitar y obtener del Registro de la Propiedad Industrial los registros de marca correspondientes, de acuerdo con la normativa legal vigente. Cumplidos los requisitos anteriores, estos productos, a efectos de comercialización, importación y exportación, tendrán la garantía de haber sido elaborados con arreglo a la Ley Islámica, cuando lleven en sus envases el correspondiente distintivo de la “Comisión Islámica de España”».

78. J. ROSSELL, «Prescripciones alimentarias en el Islam...», *o.c.*, p. 210.



guir su producto de otros que elabore la competencia, pero sólo cuando es autorizado por el titular de dicha marca de garantía»<sup>79</sup>.

Transcurridos ya trece años de la firma del Acuerdo de cooperación, no se ha aplicado por el momento lo dispuesto en los dos primeros apartados del artículo 14. Pero, aunque la Comisión Islámica de España, como tal, nunca ha solicitado el registro de la denominación «halāl» en el lugar establecido a tal efecto, ello no ha impedido que las dos federaciones que la componen —la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI) y la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE)—, actuando por su cuenta y riesgo, lo hayan intentado varias veces de manera infructuosa<sup>80</sup>. A mayor abundamiento, en febrero de 1999 la asociación musulmana cordobesa *Junta Islámica* (fundadora de la FEERI) creó el denominado *Instituto Halāl*, con el objetivo de —según se afirma textualmente en su página de presentación— «regular y certificar los alimentos y productos que son aptos para el consumo de los musulmanes en nuestro país, en el ámbito de la UE y para la exportación de productos andaluces y españoles a países de prácticas islámicas»<sup>81</sup>. Con esta finalidad se creó la *Marca de Garantía Halāl*, que sirve para «identificar aquellos productos que cumplen con los requisitos exigidos por la Ley Islámica»<sup>82</sup>. Desde la propia página web de esta entidad —a la que se accede directamente desde la página afín a la FEERI, *Webislam*<sup>83</sup>— se ofrece a las empresas interesadas la posibilidad de solicitar al Instituto la certificación correspondiente, lo cual, tras los oportunos trámites de evaluación previa e inspección, permite a aquéllas incorporar a sus productos el sello que acredita que éstos son aptos para el consumo de todos los musulmanes<sup>84</sup>. A su vez, a través del *Club de empresas Halāl*, se facilita la posterior distribución, comercialización y promoción de estos productos, tanto en España como en el extranjero<sup>85</sup>.

Sin perjuicio del interés y de la utilidad que esta iniciativa tiene tanto para la comunidad islámica en particular como para la sociedad en

79. *Ibidem*, p. 211.

80. *Ibidem*, p. 212.

81. <http://www.institutohalal.com/presentacion/index.htm>

82. <http://www.institutohalal.com/marca%20de%20garantia/index.htm>

83. <http://www.webislam.com>

84. <http://www.institutohalal.com/certificacion/index.htm>

85. [http://www.institutohalal.com/foro\\_empresas](http://www.institutohalal.com/foro_empresas)

general<sup>86</sup>, no puede pasarse por alto que este ente fue creado única y exclusivamente por la *Junta Islámica*, sin contar en absoluto con la otra de las dos federaciones integrantes de la CIE, la UCIDE. Es más, el *Instituto Halāl* solicitó a la Oficina Española de Patentes y Marcas el registro de la *Marca de Garantía Halāl*, lo cual consiguió el 7 de julio de 2003<sup>87</sup>. En este sentido, si repasamos el tenor literal de los dos primeros apartados del artículo 14 del Acuerdo de cooperación, es fácilmente constatable que lo que las partes negociadoras pactaron en 1992 fue que, en todo caso, la propia CIE (y no cualquiera de las dos federaciones que la integran) era la legitimada para solicitar el registro de la denominación «*halāl*», y que, además, debía ser el distintivo de esta Comisión el que figurase en los envases de los productos elaborados de acuerdo con las prescripciones islámicas<sup>88</sup>.

La realidad dista mucho de parecerse a lo estipulado en su día. Pese a que en la página web del *Instituto Halāl* éste es presentado como un ente creado por la CIE con el objetivo último de desarrollar lo previsto en el artículo 14 del Acuerdo<sup>89</sup>, lo cierto es que dicha afirmación carece de sustento fáctico alguno. Más bien, podría decirse que lo que la *Junta Islámica* hizo fue, arrogándose la representación de la CIE en su conjunto, *desarrollar* por su cuenta el Acuerdo de cooperación<sup>90</sup>, sin tener pre-

86. De hecho, dio lugar, por ejemplo, a la puesta en marcha de un «Plan de Promoción de la Marca de Garantía Halāl» (11 de noviembre de 2003), en colaboración con la Consejería de Agricultura y Pesca de la Junta de Andalucía, con el objetivo de dar a conocer dicha marca tanto a los consumidores como a las empresas susceptibles de ser certificadas. ([http://www.webislam.com/numeros/2003/231/noticias/andalucia\\_promociona\\_halal.htm](http://www.webislam.com/numeros/2003/231/noticias/andalucia_promociona_halal.htm)). Asimismo, en junio de 2004 se firmó un convenio con la Universidad de Córdoba para realizar investigaciones sobre Alimentación Halāl. ([http://institutohalal.com/noticias/2004/junio/ih\\_convenio\\_universidad\\_cordoba\\_halal.htm](http://institutohalal.com/noticias/2004/junio/ih_convenio_universidad_cordoba_halal.htm)).

87. <http://www.institutohalal.com/noticias/2003/Septiembre/registro-marca.htm>. Puede consultarse más información sobre el expediente de obtención del registro de esta marca en la página web de la Oficina Española de Patentes y Marcas ([http://www.oepm.es/localizador/op\\_formu\\_int.htm](http://www.oepm.es/localizador/op_formu_int.htm)).

88. Sin embargo, es el logotipo de *Junta Islámica* (y no el de la CIE) el que figura en la parte inferior de la imagen correspondiente a la *Marca de Garantía Halāl*. (<http://www.institutohalal.com/marca%20de%20garantia/index.htm>).

89. <http://www.institutohalal.com/presentacion/index.htm>;  
<http://www.institutohalal.com/preguntas/index.htm>

90. En este mismo sentido, *vid.* L. RUANO ESPINA, «Derecho e Islam en España», en *Ius Canonicum*, 86 (2003) 523. Sin embargo, para Rossell «los recelos de la doctrina han de ser olvidados, ya que el ordenamiento ha permitido esta solución e incluso, por qué no decirlo, la realidad aconseja aceptar esta situación e incluso abogar por el desarrollo de la misma». Según este autor, a pesar de que el Acuerdo de cooperación «señala que ha de ser la CIE la

sentos los cauces establecidos a tal efecto y siendo, además, esta comunidad la única beneficiaria directa de los resultados del supuesto *desarrollo*<sup>91</sup>. En definitivas cuentas, nos encontramos en mi opinión ante una situación originada por la inexistencia de un auténtico ente estructurador y representativo de la comunidad islámica española<sup>92</sup>; lo cual —entre otros factores, algunos de ellos achacables a los entes públicos competentes— ha impedido en buena medida que se pudieran extraer del Acuerdo de cooperación los frutos de él esperados.

### RESUMEN-ABSTRACT

Se ha dicho que «la alimentación está en el centro de los procesos por los cuales un grupo humano marca su identidad y la alteridad de aquellos a los que esta alteridad les distingue». Esta idea cobra especial relevancia si nos referimos a la presencia del Islam en suelo europeo, y, más concretamente, en España. La posibilidad de observar las prescripciones alimenticias que la ley

It has been said «nutrition is at the center of those processes by which a human group shows its identity and the otherness of those this otherness differentiates them from». This concept is of particular relevance with reference to the presence of Islam on European soil, and, more specifically, in Spain. The possibility of observing the dietary rules laid down by Islamic law becomes

que solicite y obtenga los registros de marca correspondientes para la protección del uso correcto de esa denominación (...), nada se dice acerca de que no pueda haber más de una marca de garantía *Halāl* (...) El Estado, a nuestro juicio, al reconocer en el artículo 14 la denominación *Halāl*, únicamente quiso ofrecer a la comunidad islámica en España la posibilidad de ofrecerse como garante de un uso correcto de esta denominación. Nada más. Si la propia CIE, por cuestiones que desconocemos, no ha sido capaz de conseguir registrar una marca de garantía, no significa que debemos desproveer a los miembros de sus comunidades del derecho a registrar una marca de garantía en la que se establezca —en su Reglamento de uso y Manual de procedimiento— cuáles son las condiciones que consideran necesarias para que los productos sean *Halāl* y por tanto puedan ser consumidos». J. ROSSELL, «Prescripciones alimenticias en el Islam...», *o.c.*, pp. 215-216.

91. De hecho, fue la *Junta Islámica* —y no la Comisión Islámica de España— la que en agosto de 2004 demandó a la compañía petrolífera Repsol YPF a causa de la venta en diversas estaciones de servicio de la llamada *Ruta del Estrecho* de diversos productos etiquetados con la marca de garantía «*Halāl*» registrada a nombre de la asociación cordobesa, sin contar con el permiso de ésta. *Vid.* ABC de 7, 10 y 25 de agosto y 20 de octubre de 2004 (pueden consultarse estas noticias, en formato pdf, en: [http://www.jimenez-aybar.com/islam/noticias/not\\_esp04.htm](http://www.jimenez-aybar.com/islam/noticias/not_esp04.htm)).

92. *Vid.*, en este sentido, I. JIMÉNEZ-AYBAR, *El Islam en España: aspectos institucionales de su estatuto jurídico*, *o.c.*, pp. 97-102, 195-196, 205-207.

islámica establece se convierte en un importante factor que marca el grado de integración de las comunidades musulmanas en el contexto de lo que se conoce como el «Islam trasplantado», es decir, aquel que se instala en Europa por mor, fundamentalmente, de los movimientos migratorios. Los problemas comienzan cuando los miembros de dichas comunidades plantean peticiones como, por ejemplo, la existencia de menús que no contengan sustancias prohibidas por su religión, en determinadas instituciones cuyo régimen de funcionamiento está diseñado según parámetros de uniformidad (colegios, hospitales, establecimientos penitenciarios, etc.). Sin olvidar que la pretensión de sacrificar los animales cuya carne sí puede consumir un musulmán puede plantear un conflicto con la normativa sanitaria española. Estas y otras cuestiones son abordadas en este artículo, analizando además el modo en que son reguladas en el artículo 14 del Acuerdo de cooperación de 1992 con la Comisión Islámica de España, cuyo grado de cumplimiento también es evaluado a la luz del trabajo de campo desarrollado en los últimos años.

an important factor which shows the level of integration of the Islamic communities within the context of the so-called «transplanted Islam», that is, Islam as installed in Europe, principally due to migration. The problems begin when members of these communities pose demands such as, for example, the existence of menus without substances which are forbidden by their religion, in certain institutions whose work regime is designed following uniform parameters (schools, hospitals, penitentiaries, etc.). And we must not forget that the pretention to slaughter animals whose flesh can be eaten by Muslims may be in conflict with Spanish Health Legislation. These are just two of the questions dealt with in this article, which also analyses the way they are regulated in Article 14 of the 1992 Cooperation Agreement with the Spanish Islam Commission, the observance of which is also evaluated in the light of field work carried out over the last few years.